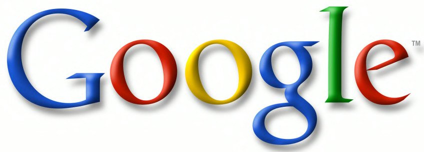
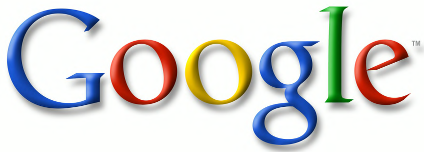





HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY


HARVARDIANAE
ACADEMIAE
SIGILLVM
VE RI TAS

Schriften,
herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.

Rabbiner Dr. N. Porges:

Joseph Bechor Schor

ein nordfranzösischer Bibelerklärer des XII. Jahrhunderts

Dr. Julius Guttmann:

Kant und das Judentum

Zwei Vorträge
gehalten in der Generalversammlung der Gesellschaft
am 23. Dezember 1907 zu Berlin

Leipzig
Buchhandlung Gustav Fock, G. m. b. H.
1908.

Schriften,
herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.

Joseph Bechor Schor

ein nordfranzösischer Bibelerklärer des XII. Jahrhunderts

von

Rabbiner Dr. N. Porges.

Leipzig
Buchhandlung Gustav Fock, G. m. b. H.
1908.



Die „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums" überlässt den Herren Verfassern die Verantwortung für die in deren Werken vorgetragenen wissenschaftlichen Meinungen.

Vorwort.

Ein Vortrag, den ich am 23. Dezember 1907 in der General-Versammlung der „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums“ in Berlin gehalten habe, gelangt hier in erweiterter Gestalt zur Veröffentlichung. Den Charakter eines für Hörer und zwar für die Mitglieder der Gesellschaft bestimmten Vortrages völlig zu verwischen, hätte wesentliche Änderungen erfordert, die ich vermeiden wollte.

Ich habe mich in dem gelehrten Beiwerk, in den beigebrachten Belegen und den an das Ende verwiesenen Bemerkungen auf das Notwendigste beschränkt.

Wo der Kürze wegen eine auch ohne Belege verständliche Behauptung ausnahmsweise völlig unbelegt geblieben ist, bitte ich den Leser überzeugt zu sein, dass es sich entweder um bereits sicher Festgestelltes oder um leicht Nachzuprüfendes handelt.

Leipzig, den 30. März 1908.

Dr. N. Porges.

verfolgen, die es seinerseits auf die grossen Faktoren der Kultur, auf die Mächte der allgemeinen Geistesgeschichte ausgeübt hat, und gerade in der so vielfach angefochtenen Lage des heutigen Judentums ist es von unmittelbarstem Interesse, es als Faktor der Weltgeschichte verstehen zu lernen. Die Erkenntnis von dieser geschichtlichen Stellung des Judentums ist es auch, die eingestandener- oder uneingestandenermassen die Vertreter der verschiedensten Kulturgebiete und Kulturrichtungen zur Auseinandersetzung mit dem Inhalt jüdischer Lehre und der Eigenart der jüdischen Gemeinschaft genötigt hat, und schon von diesem Gesichtspunkt aus dürfen wir an der Beurteilung, die das Judentum gefunden hat, nicht gleichgiltig vorübergehen, sind die Versuche, die Probleme des Judentums oder, da sie in letzter Linie sich alle zur Einheit zusammenschliessen und nur als Einheit zu erkennen sind, das Problem des Judentums zu verstehen, für die jüdische Geschichte von eminentester Bedeutung. Neben all diesen Richtungen des geschichtlichen Interesses aber lässt das Verhältnis der grossen Kulturmächte zum Judentum noch eine gleichsam überhistorische Betrachtungsweise zu, die von allen historischen Beziehungen absieht und nur das innere sachliche Verhältnis des Judentums zu den Grundrichtungen des Kulturlebens klarstellen will.

Von diesen Gesichtspunkten aus scheint mir das Verhältnis Kants zum Judentum im vollsten Masse der Darstellung wert zu sein. Von einer Einwirkung des Judentums auf die Entwicklung Kants wird freilich — wenigstens in dem Sinne unmittelbarer litterargeschichtlicher Beziehung — keine Rede sein können. Denn trotz eingehender Vertrautheit mit unserem biblischen Schrifttum, die sich in zahlreichen, durch die verschiedensten kantischen Werke verstreuten Hinweisen auf biblische Gedanken und Bibelworte, sowie in mehrfacher philosophischer Behandlung biblischer Themen zu erkennen gibt, hat Kant es zu keinem selbständigen persönlichen Verhältnis zur Bibel gebracht, und so hat denn die alttestamentliche Gedankenwelt nur in dem Sinne tiefer auf ihn einzuwirken vermocht, dass sie in dem Zusammenhang des modernen Kulturlebens als wirkende Kraft höchsten Ranges waltet und

darum unabhängig von ihrer unmittelbaren Einwirkung auf den Einzelnen jede eindringliche Behandlung sittlicher und religiöser Probleme zu einer Auseinandersetzung mit den biblischen Voraussetzungen unseres sittlichen Lebens führen muss. Der späteren, insbesondere philosophischen Literatur des Judentums steht Kant vollends fern. Wohl zeigen manche seiner religionsphilosophischen Anschauungen eine Verwandtschaft mit den Lehren unseres grössten mittelalterlichen Philosophen, des Maimonides, die uns ungern auf die Annahme eines Zusammenhangs zwischen diesen beiden Denkern verzichten lässt. Allein die Wege, auf denen Gedanken des Maimonides zu Kant gelangt sein könnten, sind so dunkel und unübersehbar, dass wir uns vorläufig mit einer Konstatierung der Tatsache begnügen müssen, ohne uns auf vages Hin- und Herraten einzulassen.[1])

Wie aber hat Kant selbst auf die Geschichte des Judentums eingewirkt? Hier scheinen zunächst nur persönliche Beziehungen zu zeitgenössischen Angehörigen des Judentums vorhanden zu sein, die freilich bei einem Manne wie Kant ihre Wurzeln in der Gemeinschaft philosophischen Interesses hatten. Diese Gemeinschaft des Denkens war es, die ihn, längst ehe er er selbst geworden war, mit Moses Mendelssohn zusammenführte und zwischen ihnen ein Verhältnis herzlichster Zuneigung stiftete, das auch dann noch in unverminderter Kraft fortbestand, als der Genius Kants seinen eigenen Weg gefunden hatte, dem der alternde Mendelssohn nicht mehr zu folgen vermochte; und es gehört zu den menschlich schönsten Zügen in dem Wesen Kants, wie er von den Tagen ihres ersten literarischen Wettbewerbes an, in dem Mendelssohn bekanntlich den Sieg errang, bis zur vollen Höhe seiner philosophischen Selbständigkeit sich stets gleich blieb in der neidlosen Anerkennung nicht nur der literarischen Begabung, sondern auch der philosophischen Bedeutung Mendelssohns, an dessen Urteil über die eigenen philosophischen Schöpfungen ihm stets in erster Linie gelegen war. Der Philosoph Kant war es sodann, der unter seinen Jüngern zahlreiche Angehörige unserer Glaubensgemeinschaft zählte, die mit hingebendster Verehrung sich wie der Sache so auch der Persönlichkeit Kants an-

schlossen. Vielleicht kein zweiter seiner Schüler ist Kant innerlich so nahe getreten wie der als Arzt und Philosoph gleichgeschätzte Marcus Herz, und nicht leicht in einem andern Falle offenbart es sich so deutlich wie hier, dass Kant auch ein akademischer Lehrer im höchsten Sinne des Wortes gewesen, dass er als echter „Lehrer im Ideal" den Enthusiasmus der Wissenschaft in den Herzen seiner Hörer dauernd erweckt hat. Freilich ist Marcus Herz ihm gerade in der Periode seines Lebens nahe gekommen, in der die Grundgedanken seines neuen Systems sich zuerst in ihm zu formen begannen, und das jugendliche Drängen und Treiben der Gedanken in dem gereiften Manne ein Bedürfnis der Mitteilung erweckte, das Herz zum Teilnehmer an den intimsten Wendungen seines Denkens machte; und auch als seine Übersiedlung nach Berlin dem persönlichen Verkehr mit Kant ein Ende bereitete, setzte sich dieses Verhältnis in jenen denkwürdigen Briefen fort, in denen sich die kritischen Grundgedanken Kants zuerst in voller Klarheit darstellen und die ein unschätzbares Dokument nicht nur für die Entwicklung des Kantischen Denkens, sondern für das Verständnis des philosophischen Kritizismus überhaupt geblieben sind. Gleich Herz aber vereinte sich ein ganzer Kreis jüdischer Hörer um Kant, und so lebhaft müssen die Beziehungen Kants zu jüdischen Kreisen gewesen sein, dass einst, als seine Hörerschaft ihm eine Medaille als Zeichen ihrer Verehrung überreichte, das Gerücht aufkam und sich mehrfach erneute, die Königsberger Judenschaft habe Kant in dieser Gabe den Dank dafür abstatten wollen, dass er ihr in der Erklärung schwieriger Talmudstellen behilflich gewesen sei. Der Anschluss seiner jüdischen Studenten an Kant gestaltete sich um so enger wegen der vorurteilslosen Gesinnung, mit der er ihnen entgegenkam, wegen des wohlwollenden Interesses, mit dem er sich ihrer annahm und das ihn gelegentlich auch zu dem allerdings erfolglosen Versuch veranlasste, dem bekannten hebräischen Schriftsteller Euchel eine Anstellung als Lehrer des Hebräischen an der Königsberger Universität zu erwirken. Doch nicht auf den engen Kreis persönlicher Hörer blieb die Teilnahme an dem Kantischen Denken innerhalb des Juden-

tums beschränkt, vielmehr war auch seine literarische Einwirkung vielleicht nirgends eine so unmittelbare und umfassende wie in jüdischen Kreisen. Es gehört in die Geschichte der Kantischen Philosophie, welchen Anteil jüdische Kantianer, vor allen Herz und Bendavid an ihrer Verbreitung hatten, und wie besonders ihre Vorlesungen, bei denen sich in Wien wie in Berlin alle geistig Interessierten vereinten, zuerst dahin wirkten, das Kantische Denken zu einem Bestandteil des allgemeinen deutschen Bildungslebens zu machen. Und es gehört der Geschichte der deutschen Philosophie an, mit welch freiem und selbständigem Verständnis der polnische Jude Salomon Maimon als einer der ersten die Gedanken Kants in der Richtung fortbildete, die dann für die Entwicklung der deutschen Philosophie entscheidend wurde; und vielleicht vermag erst das in unseren Tagen neubegründete Verständnis der Kantischen Lehre es in vollem Umfange deutlich zu machen, mit welch kongenialem Geist Maimon die Kantischen Probleme erfasst hat. In die Geschichte des deutschen Judentums aber gehört die Tatsache, dass die Lehre Kants in gebildeten jüdischen Kreisen eine solche Verbreitung fand, dass, nach einem — nicht eben freundlich gemeinten — Ausspruch Schleiermachers, unter drei oder vier gebildeten jüdischen Hausvätern mindestens ein Kantianer zu finden war, und diese Tatsache bedeutet mehr, als dass auch Kant einmal, wie manch anderer nach ihm, der Modephilosoph der gebildeten jüdischen Welt gewesen ist. Denn die Zeit der zu Ende gehenden Aufklärung, in die dieser Einfluss Kants fällt, ist die Zeit der Entstehung des modernen deutschen Judentums und damit die Zeit, in der das Judentum überhaupt sein Verhältnis zur modernen Kultur gewonnen und die Grundlinien für seine fernere Entwicklung herausgebildet hat. Wenn dieser erste Eintritt des Judentums in die neue europäische Bildungswelt sich aber zunächst mit einer gewissen Selbstverständlichkeit und ohne die schweren inneren Erschütterungen, welche die Berührung mit einer so ganz anders gearteten Geisteswelt erwarten liess, vollzogen hat, so hat das seinen Grund doch wohl darin, dass die Weltanschauung der deutschen Aufklärung, in die es sich zunächst einzuleben

hatte, wie keine der anderen modernen Kulturrichtungen der Vereinbarung mit dem Judentum fähig und günstig war. Die starke religiöse Überzeugung, von der sie getragen war, und die in den einflussreichsten Führern gerade der deutschen Aufklärung auch die Forderungen der Offenbarungsreligion durchaus anerkannte, ersparte dem Judentum zunächst die Notwendigkeit, sich mit einer wissenschaftlichen Anfechtung seiner allgemein religiösen wie seiner positiv geschichtlichen Grundlagen auseinanderzusetzen. Die Art dieser Religiosität aber, ihre Grundstimmung dem Menschen wie der Welt gegenüber, lag ebenso in der Richtung des Judentums, wie ihr die eigentümlich christliche Empfindungsweise vielfach fremd war. Das gilt von der weltbürgerlichen Gesinnung, die den Gedanken der Humanität zum Leitgedanken nicht nur der sittlichen und politischen, sondern auch der religiösen Betrachtung des Menschen macht, und es gilt in gewissem Maasse auch von dem Streben nach rationaler Klarheit in der Erfassung der Religion, das freilich auch die Gefahr einer Verarmung und Verkümmerung des religiösen Gefühls mit sich brachte, in seinem Kern aber doch auf eine vernunftgemässe Bestimmung der Religion von den Fragen des sittlichen Lebens aus gerichtet war. In seiner sittlichen und religiösen Empfindungsweise aber ist Kant durchaus ein Vertreter der Aufklärungszeit, nicht freilich jener zugleich unendlich nüchternen und unendlich weichlichen Form, wie sie die Durchschnittsaufklärung vielfach angenommen hat, sondern ihrer reifsten, tapfersten und männlichsten Gestalt, wie sie sich etwa in einem Lessing darstellt und deren sittlichen Gehalt er auf seine höchste Form gebracht hat. Als Vollender der Aufklärung nun hat er vor allem auf die breiteren Schichten der jüdischen Welt eingewirkt, und mit unter diesem Einfluss hat unser modernes Judentum die Richtung genommen, der es bis in unsere Zeit treugeblieben ist. In der unbeirrbaren Festigkeit, mit der es in allen Wirrungen der so wandlungsreichen religiösen Entwicklung des vergangenen Jahrhunderts an den Idealen der Humanität und dem Streben nach Klarheit des religiösen Denkens festgehalten hat, prägt sich neben dem eigenen Geist des Judentums doch auch die Tatsache aus, dass es sich von den Ideen

der Aufklärung und insbesondere von den Kantischen Ideen aus in die moderne Kultur hineingefunden hat.

Um so befremdlicher ist für uns die Verständnislosigkeit, die Kant in seiner Beurteilung des Judentums unserm Glauben gegenüber bekundet. Was er von dem Judentum zu sagen hat, ist so ziemlich das Paradoxeste, was sich über unsern Glauben sagen lässt. Für ihn ist das Judentum, wie er mit voller Schärfe betont, überhaupt keine Religion, vielmehr wolle es selbst nur eine staatlich-politische Gemeinschaft darstellen; denn es verzichte auf das, was das Wesen der Religion ausmache, es verlange von seinen Bekennern keine sittliche Gesinnung, sondern nur die Erfüllung der statutarischen äusserlichen Formen und Satzungen seines Glaubens, und sei darum trotz seines Monotheismus auf der Stufe des Heidentums stehen geblieben. Selbst da aber, wo das Judentum, wie in den zehn Geboten, moralische Forderungen enthalte, seien diese nicht als eigentlich sittliche, sondern als politische Gesetze zu verstehen, die ohne alle Ansprüche an die Gesinnung aufträten und rein äusserlich erfüllt sein wollten. Deshalb verheisse die Bibel mit voller Absicht für die Erfüllung dieses Gesetzes nur irdischen Lohn, der allein für ein Staatsgesetz in Betracht komme, den Gedanken der Unsterblichkeit aber, ohne den eine Religion undenkbar sei, habe sie mit bewusster Absicht beiseite gelassen. Von diesem Standpunkt aus weiss Kant auch dem religiösen Endziel des Judentums, dem Gedanken des Messianismus, keinen anderen Sinn abzugewinnen, als den einer rein politischen Zukunftshoffnung Israels, und selbst die grandiose Tatsache der jüdischen Geschichte, die, wenn nichts anderes, so doch ein Beweis des Geistes und der Kraft ist, desgleichen die Welt zum zweitenmal nicht gesehen hat, beweist ihm nichts, als die Wahrheit, dass eine Religion, die sich auf eine schriftliche Urkunde stütze, vor der Gefahr der Auflösung am ehesten geschützt sei. Bei dieser Anschauung vom Judentum bleibt ihm die grosse Erneuerung und Umgestaltung des jüdischen Bewusstseins, die sich unter seinen Augen vollzog, durchaus unverständlich, und so sieht er auch in Mendelssohns Jerusalem trotz der warmen Worte, in denen er Mendelssohn gegenüber die von ihm erwiesene

Geistesfreiheit des Judentums preist, nur ein Werk taktischer Klugheit, die sich gegen den Übergang zum Christentum wahre, bevor das Christentum nicht seinerseits alles äusserliche Beiwerk, allen Beisatz des Judentums von sich getan habe und zu einer reinen Vernunftreligion geworden sei; und allen Ernstes rät er den Juden, im Anschluss an eine wohl missverstandene Äusserung Bendavids, die Moral des Evangeliums in ihren Glauben aufzunehmen, um endlich einmal zu einer religiösen Sittlichkeit und damit zu einer Religion zu gelangen.

Eine Anschauung vom Judentum, wie die hier wiedergegebene, bedarf selbst in unseren Tagen keiner Widerlegung. Wir haben nicht das Judentum gegenüber einer solchen Interpretation zu verteidigen, sondern haben uns nur die Frage vorzulegen, wie es möglich war, dass ein Mann wie Kant zu einem so völlig verständnislosen Urteil über die Religion der Bibel gelangen konnte. Die Antwort auf diese Frage scheint mir dahin gehen zu müssen, dass der sonst so originale Denker in der Beurteilung des Judentums auf jede Originalität verzichtet und sich fremde Anschauungen ganz und gar zu eigen gemacht hat. Die letzte Quelle für diese sich mit den geschichtlichen Tatsachen kaum noch berührende Auffassung des Judentums dürfte die bei all ihrer kühlen Ruhe und Gelassenheit doch von so leidenschaftlichem Hass erfüllte Darstellung sein, die Spinoza in seinem theologisch-politischen Traktat von dem von ihm verlassenen Glauben entwirft. Alle wesentlichen Züge des Kantischen Bildes, die Herabdrückung des Judentums zu einer nur politischen Gemeinschaft, der Hinweis auf den bloss juristischen Sinn selbst seiner moralischen Gebote, die Berufung auf die ausschliessliche Verheissung äusserlicher, zeitlicher Güter, alles das findet sich in einer bis ins einzelne hineinreichenden Übereinstimmung schon bei Spinoza.[2]) Wir sind darum nicht auf die Annahme angewiesen, dass Kant aus Spinoza selbst geschöpft habe. Denn die von der ganzen Macht seiner schriftstellerischen Persönlichkeit getragene Kritik, die Spinoza am Judentum übt, hat lange und nachhaltig die literarische Beurteilung des Judentums beeinflusst, zumal gerade bei der Tendenz der damaligen religiösen

Aufklärung, die in der Loslösung der Religion vom Staate die Freiheit des religiösen Denkens und zugleich die Selbständigkeit des Staates gegenüber der Kirche zu erkämpfen suchte, und die den Unsterblichkeitsgedanken als Zentrum aller Religion betrachtete, diese Kritik besonders durchschlagend erscheinen musste. Es wäre einer der wertvollsten Beiträge für das Verständnis der modernen Beurteilung des Judentums, darzustellen, wie diese Gedanken den Mittelpunkt in dem lebhaften Streit des englischen Deismus um den Wert der alttestamentlichen Religion gebildet haben, wie sie dann zu der deutschen Aufklärung, zu Lessing und dem Wolfenbütteler Fragmentisten herübergewandert sind und wie sie durch die Nachwirkung, die sie sichtlich bei einem so einflussreichen Schriftsteller wie Schopenhauer gefunden haben, auch in der modernsten Beurteilung des Judentums noch wirksam geblieben sind.[3]) Hier lässt sich dieser Entwicklungsgang nicht weiter verfolgen, und auch der Nachweis ist hier nicht zu erbringen, dass die sonst so befremdliche Verteidigung des Judentums in Mendelsohns Jerusalem durchaus diese literarische Anschauung voraussetzt und nur von ihr aus zu verstehen ist. Die Tatsache muss uns genügen, dass Kants Auffassung des Judentums nur eine allerdings sehr schroffe Reproduktion dieser weitverbreiteten Meinung darstellt. Daneben ist noch auf ein anderes hinzuweisen. In den Schriften Kants, die sein Urteil über das Judentum enthalten, spricht nicht nur der Religionsphilosoph, sondern auch der Religionspolitiker zu uns, der mit dem vollen Bewusstsein, gegen die historischen Tatsachen zu verstossen, das Dogma des Christentums in der gewaltsamsten Weise im Sinne einer rein moralischen Vernunftreligion umzudeuten strebt und in dessen Tendenz es liegt, alles, was einer Vereinbarung mit dieser satzungsfreien Vernunftreligion widerstrebt, als einen fremden Zusatz jüdischen Geistes darzustellen; und es liegt die Vermutung sehr nahe, dass seine ganze Charakteristik des Judentums mit ihrer unverständlichen Schroffheit auf diese Tendenz zugespitzt ist. Dass aber Kant nicht den Versuch gemacht hat, sich selbständig in den Geist des Judentums hineinzuleben, bleibt bei alledem um so beklagenswerter, als er in dem innersten Kern

seiner sittlichen und religiösen Ideen sich mit den Grundlehren des Judentums, man darf wohl sagen, nahezu deckt, als gerade die Gesichtspunkte seiner Philosophie zu einem Verständnis des Judentums führen, das es immer aufs Neue bedauern lässt, dass er nicht statt der gequälten Ausdeutung abseits liegender Dogmen in seiner Religionsphilosophie von den religiösen Gedanken ausgegangen ist, mit denen ihn eine so tiefe Gemeinschaft verband.

Wenn wir uns nunmehr dem Versuch zuwenden, diese Gemeinschaft, wenn auch nur in den alleräussersten Umrissen, aufzuweisen, so müssen wir uns freilich bewusst bleiben, in welchem Sinne allein die Vergleichung einer philosophischen Ethik mit den Lehren einer Religion möglich und sinnvoll ist. In ihrem wissenschaftlichen Aufbau, in der Art ihrer Begründung liegt eine philosophische Ethik völlig abseits von dem Interesse der Religion. Zusammentreffen können beide nur in dem Inhalt ihrer sittlichen und religiösen Ideale. Demgemäss scheint eine solche Vergleichung für die Kantische Ethik ganz besonders erschwert zu sein. Denn Kant ist ja auch als Ethiker vor allem der Erkenntnistheoretiker der Moral. Seine Untersuchung richtet sich auf die Art der Gewissheit des sittlichen Urteils. Keine Fragestellung aber kann der Religion entlegener sein als diese, und keine Religion kann ihr ferner stehen als das Judentum, dessen Grundgedanken nicht wie das christliche Dogma von philosophischer Reflexion beeinflusst, sondern aus der ursprünglichen Kraft des naiven religiösen Bewusstseins hervorgewachsen sind. Allein gerade weil Kant nicht eine neue Sittlichkeit verkünden, sondern das sittliche Bewusstsein der Menschheit auf seine letzten Gründe zurückführen will, ist die Frage wohl berechtigt, inwieweit das, was sich ihm aus dem Begriff der Sittlichkeit heraus als der Inhalt alles sittlichen Lebens darstellt, mit den Idealen einer Religion im Einklang steht, in der sich dieses sittliche Bewusstsein in vollster Ursprünglichkeit und klassischer Reinheit darstellt. Von diesen Gesichtspunkten aus werden wir auch am ehesten, soweit es für unseren Zusammenhang erforderlich ist, in der vielerörterten Frage zur Klarheit gelangen, wie das Grundprinzip der Kantischen Sittenlehre, der Gedanke der auto-

nomen Sittlichkeit, mit der religiösen Sittlichkeit im allgemeinen und speziell der des Judentums vereinbar sei. Als wissenschaftliches Prinzip will dieser Gedanke besagen, dass alle Erkenntnisse der Sittlichkeit aus einem ihnen eigentümlichen und ihre Gewissheit verbürgenden Grundgesetz völlig selbständig zu begründen und abzuleiten seien. Das ist, wie ersichtlich, eine Frage, an der die Religion keinerlei Interesse hat. Die Selbständigkeit der Begründung der sittlichen Gesetzlichkeit setzt freilich voraus, dass der sittliche Wille sein eigenes Gesetz in sich trage, dass sittliches Handeln im vollen Sinne des Wortes nur das Handeln sei, das in reiner Lauterkeit des Wollens und in freier Selbständigkeit der Gesinnung die Ideale des Sittlichen um ihrer selbst willen zu verwirklichen suche. Und dieser Bedingung muss auch die religiöse Sittlichkeit genügen, wenn sie sich als Sittlichkeit im vollen Sinne des Wortes bewähren soll. Die Forderung der Reinheit und Selbständigkeit der sittlichen Gesinnung aber ist in der Tat eine Grundforderung der Religion selbst, die in die religiöse Sprache übersetzt lautet, dass die Liebe zu dem göttlichen Ideal allein unserm Handeln sittlichen Wert verleihe. In welcher logischen Beziehung der Gedanke der unbedingten sittlichen Verpflichtung und der Gedanke der reinen Hingabe an das göttliche Ideal des Guten zu einander stehen, das ist eine Frage, die vom wissenschaftlichen Standpunkt aus noch weiterer Klärung bedürftig ist. Und in der Frage nach der Stellung des Gottesgedankens im Aufbau der Ethik ist die Differenz zwischen der den selbständigen Begründungszusammenhang der sittlichen Erkenntnisse vertretenden Ethik der Autonomie und der theologischen Ethik auszutragen. Doch auch alle autonome Sittlichkeit erfordert nichts anderes von dem menschlichen Wollen, als das Streben, heilig zu sein, so wie Gott, das Urbild und der Grund aller Sittlichkeit, heilig ist. Dieses Bewusstsein, dass es nur die sittliche Gesinnung, nur das Streben nach dem von uns zu verwirklichenden Ideal des Guten ist, was dem Menschen und seinem Handeln Wert verleiht, diese Überzeugung ist nirgends zu so klarem und sicherem Audruck gelangt wie im Judentum. Denn das

Höchste, was das Judentum vom Menschen fordert, ist nicht wie im Christentum ein Glaube, der auch in seinen tiefsten und reinsten Deutungen die sittliche Gesinnung niemals scharf von der religiösen Überzeugung zu scheiden vermag, sondern es ist die Lauterkeit des Willens, die das ganze Herz, die ganze Seele und die ganze Kraft verlangt, die das Gute nur um seiner selbst willen sucht. Mit solcher Lauterkeit des sittlichen Willens verbindet die jüdische Sittlichkeit die volle Freiheit sittlicher Gesinnung, und für diese Gesinnung sind die Forderungen der Sittlichkeit nicht eine zusammenhanglose Menge von einzelnen Gesetzen, die von aussen her dem Menschengeiste auferlegt würden, sondern in dem prophetischen wie in dem talmudischen Bewusstsein lebt der Gedanke, dass der Inhalt dieses Heiligkeitsideals ein einheitlicher, dem menschlichen Bewusstsein gleichsam in einfacher Selbstverständlichkeit innewohnender sei, aus dem alles Einzelne sich mit Notwendigkeit ergebe, dass es, nach einem kühnen talmudischen Wort, Gesetze gäbe, die hätten niedergeschrieben werden müssen, auch wenn sie nicht geschrieben ständen. Man hat freilich gemeint, die herbe Strenge, mit der das Judentum das sittliche Ideal als ein Gesetz der Pflicht auffasse, beweise, dass ihm die höchste Stufe des sittlichen Gedankens, die Sittlichkeit, die aus dem innersten Bedürfnis der eignen Natur heraus das Gute tue, fremd geblieben sei, und man hat es deshalb nicht nur in seinem Ceremonial, sondern auch in seiner Sittlichkeit als eine blosse Gesetzesreligion abtun zu können geglaubt. Dem gegenüber kann nichts lehrreicher sein, als der Vergleich mit Kant, der sich gegen nichts schärfer wendet, als gegen die falsche Überschwänglichkeit, die sich der harten Schule der Pflicht entwachsen glaubt und sich lieber in dem verführerischen Gedanken gefällt, aus dem freien Triebe einer schönen Seele heraus das Gute zu tun. Es ist der Grundgedanke der Kantischen Ethik, dass das Gesetz des Guten, das wir selbst uns gegeben und das wir in Freiheit der Gesinnung zu verwirklichen haben, für den Menschen allezeit das unbeugsame Gesetz der Pflicht bleibt, dem wir uns in demütigem Gehorsam zu unterwerfen haben. Diese Grundauffassung Kants stellt eben den

Typus der jüdischen Sittlichkeit dar, welche freie Hingabe an den Gedanken des Sittlichen und unbedingte Unterwerfung unter das gebietende Gesetz der Pflicht ganz in der Kantischen Weise miteinander vereint.

Mit innerlichster Folgerichtigkeit treibt die gemeinsame sittliche Grundüberzeugung auch im Judentum dieselben Folgen hervor, in denen Kant die Konsequenzen seines Sittengesetzes zieht. Wir dürfen mit vollem geschichtlichen Recht das Judentum als die Religion bezeichnen, die zuerst den Eigenwert und das Eigenrecht der sittlichen Persönlichkeit erkannt hat. Dieser Gedanke von der sittlichen Würde des Individuums wurzelt in der Anschauung von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, und diese ist der religiöse Ausdruck für den Gedanken, dass der Mensch als Träger des sittlichen Ideals, das ihn eben zum Gottesebenbild macht, seinen Wert und seine Würde empfange. So wird die Persönlichkeit als sittlicher Wertbegriff aus ihrer Beziehung auf den von ihr zu verwirklichenden unbedingten Wert der Sittlichkeit begründet, und damit ist die Verbindung zwischen dem Begriff der Persönlichkeit und dem des Sittengesetzes geschaffen, die auch der Kantischen Ethik ihre eigentümliche Kraft und Grösse gibt, und die sich bei ihm in der Forderung ausspricht, dass wir die Menschheit in uns selbst wie in andern stets nur als Zweck und niemals als Mittel gebrauchen dürfen. Und auch der weitere Gedanke, der in diesem Kantischen Wort zum Ausdruck kommt, dass dieselbe Quelle, aus der unsere Persönlichkeit ihre Würde ableite, auch der Persönlichkeit des anderen den gleichen Rang verleihe, ist in dem Gedanken der Gottesebenbildlichkeit enthalten; und er findet einen unmittelbar an die Kantische Form erinnernden Ausdruck in dem biblischen Wort, dass der, der als Diener Gottes zur Freiheit berufen sei, zu keines Menschen Knechte herabgewürdigt werden dürfe. Mit zwingender Klarheit gelangt es hier zum Ausdruck, dass der Begriff der Persönlichkeit den der sittlichen Gemeinschaft in sich schliesst, dass es keine sittliche Persönlichkeit ohne sittliche Gemeinschaft geben könne, und dieser Gedanke entfaltet seine volle Kraft in dem Universalismus des Judentums, der die Einheit der Menschheit aus der

Einheit Gottes und damit aus der Einheit ihrer sittlichen Bestimmung ableitet. Mehr aber als ein blosser Zufall ist es doch, wenn dieser Gedanke der sittlichen Gemeinschaft in seiner Strenge gefasst hier wie dort zu dem Gedanken der politischen Sittlichkeit führt. So wie der moderne Sozialismus in Kant seinen geistigen Vater verehrt, so hat auch die prophetische Sittlichkeit mit innerer Notwendigkeit zu einer sozialen Neugestaltung des jüdischen Staatslebens, zu dem ersten grossen Entwurf einer auf den Gedanken des Menschenrechts aufgebauten Sozialpolitik geführt.

Wenn wir nunmehr von den sittlichen Fragen aus zu der Betrachtung der religiösen Ideen fortschreiten, so folgen wir, wie bekannt, der Art, wie Kant die Religion begründet. Dieser logische Zusammenhang des Kantischen Gedankens aber scheint mir auch dem geschichtlichen Zusammenhang zu entsprechen, in dem sich die Religion des Judentums herausgebildet hat. Denn das ist der Grundzug der jüdischen Religiosität, ohne den ihr Verständnis nicht möglich ist, dass sie von den Fragen des sittlichen Lebens, von der Betrachtung des Menschen her, ausschliesslich bestimmt ist. Es liegt das offenbar tief in dem Wesen des jüdischen Geistes begründet, dessen Fühlen und Empfinden, dessen Schauen und Denken vor allem auf die Menschenwelt gerichtet ist. Von dieser Einsicht ist alles ästhetische Verständnis der Bibel bedingt, und sie ist der Schlüssel zur Erkenntnis des jüdischen Charakters, der von den bisherigen Deutungen so wenig hat erfasst werden können. So hat auch der religiöse Genius des jüdischen Volkes nicht in der phantasievollen Deutung des Lebens und Webens in der Natur sein eigentliches Schaffensgebiet gefunden, nicht das Rauschen der Wälder noch der Glanz der Sterne haben ihn erweckt, sondern die eigenen Fragen des Menschenherzens haben ihn von Uranfang an tiefer und mächtiger ergriffen, als all die Rätselfragen der natürlichen Welt. Ihre höchste Wirkung entfaltete diese Richtung des jüdischen Geistes auf dem Höhepunkte unserer Religionsgeschichte, in der Entstehung des prophetischen Judentums. Der Gott der Propheten durchwaltet freilich die Welt in all ihren Fernen und Weiten.

Aber entstanden ist er als der Gott des Menschen, der Gott der Sittlichkeit, der im Leben der Völker, das so oft wirr und trüb und sinnlos dahinwogt, das Gesetz und die Ordnung des Sittlichen verbürgt. Der Natur und ihrer Pracht und Schönheit scheint der prophetische Geist oft mit einer gewissen Nüchternheit gegenüber zu stehen, doch diese scheinbare Nüchternheit entspringt eben dem tiefen Bewusstsein, dass es für den Menschen etwas anderes gibt, das ihm mehr not tut zu wissen. Es wäre falsch, diesen Gedanken dahin auszudrücken, dass die zarte Regung des Gefühls, die tiefe Kraft der Empfindung, in der Schleiermacher das Wesen der Religion erblickt, der prophetischen Religion fremd gewesen sei. Allein das Gefühl unendlicher Abhängigkeit, das den Menschen heraushebt aus seiner Einsamkeit, in dem er Demut und zugleich Freiheit empfinden lernt, dieses Gefühl lebt im Judentum als das Bewusstsein, der unendlichen Macht des Guten untertan zu sein, der unser Leben gehört, die uns hinausträgt über uns selbst. Dieses Bewusstsein der Abhängigkeit von der ewigen Gottesmacht des Sittlichen ist der innerste Sinn auch der Kantischen Begründung der Religion, die tiefer zu verstehen ist, als die nüchterne und oft kleinliche Form ihrer Ableitung es erscheinen lässt, und die dahin sich zusammenfasst, dass der Mensch als sittliches Wesen sein inneres Verhältnis zur Welt nur in dem Gedanken finden könne, dass auch in ihr eine sittliche Ordnung walte, als deren Glied sein Leben Sinn und Wert empfange.

Weil die prophetische Religion in dem Bewusstsein der Sittlichkeit wurzelt, darum begreift sie den Menschen nicht als isoliertes Einzelwesen, sondern als Glied der sittlichen Gemeinschaft, darum sind es nicht nur die Fragen des Einzellebens, sondern mehr noch die Fragen nach den sittlichen Zwecken und den sittlichen Aufgaben der Gesamtheit, die ihr Herz bewegen. Als sittliches Wesen ist jeder Einzelne berufen, an den gemeinsamen Zielen des Guten mitzuwirken, und dass diese Aufgabe ihre Erfüllung finden könne, dass dieses höchste Anliegen der Menscheit zur Wirklichkeit werden könne auf Erden, darüber will das Judentum dem Menschen Beruhigung und Gewissheit verschaffen, das lehrt es ihn

glauben und das lässt es ihn hoffen. Wir dürfen freilich aus dem religiösen Bilde, das wir in der prophetischen Literatur erblicken, nicht den Schluss ziehen, das Judentum habe nur ein Herz für das Schicksal des Ganzen und nicht auch für den Sinn des Einzellebens. Es liegt an dem Wesen der Propheten als sozialer Kritiker ihrer Zeit, dass von ihnen die Religion wesentlich nur von ihrer sozialen Seite her betont wird; neben der Religion der Propheten aber steht auch die der Psalmisten, in der der Mensch in seinem unmittelbaren Verhältnis zu seinem Gotte sich fühlt, die ihm aus allen Nöten und Sorgen seines Lebens heraus Ruhe und Frieden in dem Bewusstsein der Gemeinschaft mit seinem Gotte gibt. In dieser individuellen Frömmigkeit des psalmistischen Judentums kommt die ganze unendliche Mannigfaltigkeit der religiösen Individualitäten zu ihrer Geltung, empfängt die Eigenartigkeit der einzelnen Menschenseelen ihren religiösen Wert und ihre Bedeutung, allein auch diese persönliche Religiosität des Judentums gewinnt ihren eigentümlichen Charakter dadurch, dass auch der Einzelne nur deshalb und nur dann seinem Gotte nahen darf, wenn er sich als Glied dem Ganzen dienend einordnet, dass das Verhältnis des Menschen zu seinem Gotte von seinem Verhältnis zur Menschheit bedingt ist. In diesem Verhältnis der religiösen Bedeutung des Einzelnen und der religiösen Betonung des Gesamtheitlebens trifft sich das Judentum abermals mit Kant, in dessen Unsterblichkeits- und Gottespostulat diese beiden Richtungen des religiösen Lebens ihren Ausdruck finden. Freilich ist es wahr, dass in den sittlichen Hauptschriften Kants die Beziehung der Religion auf das sittliche Gemeinschaftsleben nicht zu völlig bestimmtem Ausdruck gelangt. Allein um so bezeichnender ist es, dass sich in seinen späteren religions- und geschichtsphilosophischen Schriften dieser Mangel gleichsam von selbst verbessert, und dass der Gedanke auch bei ihm in den Vordergrund tritt, in dem die prophetische Religion zu ihrem Gipfel empor steigt. Mehr und mehr tritt in den Mittelpunkt seines religionsphilosophischen Denkens die religiöse Betrachtung der Geschichte, und so wird auch seine Religion durch den Gedanken bestimmt, der den unvergänglichen Ruhmestitel

des Judentums bildet, den Gedanken des geschichtlichen Optimismus, den Glauben an die Zukunft der Menschheit oder, um ihn mit seinem echten ursprünglichen Namen zu bezeichnen, den Gedanken des Messianismus, an dem das Judentum so wie den Glauben an den einen Gott auch den Glauben an die eine Menschheit und die Einheit ihrer Geschichte gewonnen hat.

Die Darstellung der inneren Beziehungen Kants zum Judentum, die nicht mehr als eine Skizze sein wollte und konnte, hat mit vollem Bewusstsein, von den vielfachen Einzelheiten abgesehen, in denen die jüdische Frömmigkeit und die Religiosität Kants auseinandergehen und sich auf die grossen Grundlinien der religiösen Stimmung und des religiösen Denkens beschränkt, die allein für das Verhältnis zweier geschichtlicher Erscheinungen entscheidend sind. Die Gemeinschaft in diesen Grundlinien aber hat ihre geschichtliche Erklärung darin, dass in Kant das religiöse Bewusstsein der neueren Zeit seinen Ausdruck findet, und dass dieses neue religiöse Bewusstsein, wie es sich im Protestantismus anzubahnen begonnen hat, eine Rückkehr zu den Gedanken des Judentums bedeutet, die sich mit stets steigender Kraft in der modernen Religion durchsetzen, denen die Zukunft der Religion und damit die Zukunft der Menschheit gehört.



Anmerkungen.

[1]) Die Übereinstimmung der religionsphilosophischen Anschauungen Kants mit denen des Maimonides tritt naturgemäss, wie bereits Joël (Beiträge zur Geschichte der Philosophie Bd. II Anhang S. 10) bemerkt, nicht sowohl da hervor, wo Kant die Konsequenzen seines kritischen Standpunktes für die Neugestaltung der Religionsphilosophie zieht und von ihm aus den Erkenntniswert der religionsphilosophischen Grundbegriffe neu bestimmt, als da, wo er diese Begriffe selbst analysiert und sich deshalb der Art der Problemstellung entsprechend in näherem Zusammenhange zu den Fragen der früheren Religionsphilosophie hält. Allein gleichwohl beschränkt sich die Berührung Kants mit Maimonides nicht auf einzelne Anschauungen von relativ untergeordneter Bedeutung, die in der Tat, wie Joël andeutet, in den Bestand der allgemeinen religionsphilosophischen Lehre übergegangen waren, so dass hier die Mittelglieder zwischen Maimonides und Kant unschwer aufzuweisen sind, vielmehr steht die Kantische Lehre von der Auffassung Gottes „nach der Analogie", welche die Form der ganzen kritischen Gotteslehre Kants bestimmt hat und vielleicht der erste Ansatzpunkt für die gesamte Lehre von der regulativen Bedeutung der Ideen gewesen ist, der Anschauung des Maimonides sehr nahe, der gleichfalls bei der völligen Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens die positive Bedeutung aller Aussagen über Gott auf das Verhältnis des unbekannten göttlichen Seins zu den Dingen beschränkt, das nach Analogie empirischer Verhältnisse vorstellig gemacht werde. Wenngleich nun dieses Ergebnis bei Maimonides nicht aus allgemein erkenntniskritischen Erwägungen sondern aus den Schwierigkeiten der Attributenlehre erwächst, so haben diese theologischen Probleme doch auch die Kantische Gotteslehre vor allem in der Zeit der Ausbildung des Kritizismus wesentlich mit beeinflusst. Auch bei Maimonides aber findet sich, wenn auch nicht zu voller Entfaltung innerhalb seines Systems gelangt, die Tendenz, den eigentlichen Schwerpunkt des Gottesgedankens in die Ethik zu verlegen.

[2]) Kants Äusserungen über das Judentum sind in der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" (W. W. herausgeg. v. Rosenkranz S. 150—153) sowie im „Streit der Facultäten" (ibid. S. 307, 308) enthalten, finden sich aber auch mehrfach ganz analog in den von Reicke herausgegebenen „Losen Blättern" aus Kants Nachlass. Die Analogie mit den entsprechenden Äusserungen Spinozas, für die vor allem das 3. und 5. Kap. des theologisch-politischen Traktats zu vergleichen sind, wird dadurch nicht verringert, dass

Spinoza neben dem rein politisch zu verstehenden jüdischen Religionsgesetze in der Bibel auch wirkliche Religion anerkennt, die indes von der biblischen Darstellung mit klarer Bestimmtheit von der nur auf weltliche Ziele gerichteten Verfassung des Judentums selbst streng geschieden werde, während Kant keinerlei im eigentlichen Sinne religiöse Elemente in der Bibel zu finden meint. Die Charakteristik der Institutionen des Judentums und der Zwecke, auf denen sich die Existenz einer jüdischen Gemeinschaft aufbaut, bleibt von dieser Differenz unberührt.

[3]) Die Belege für die Einwirkung der Spinozaschen Gedanken auf die weitverzweigte Literatur des englischen Deismus können hier nicht in extenso gegeben werden. Mit schlagendster Deutlichkeit finden sich die Anschauungen Spinozas in dem gerade für die Kritik der alttestamentlichen Religion Richtung gebenden Werke von Morgan, The moral philosopher wiedergegeben, dessen einschlägige Hauptstellen geradezu wie eine Paraphrase Spinozas klingen. (Vgl. beispielsweise a. a. O 2. Aufl. London 1738 S. 26, 27: „For, as this law was barely civil, political or national, so all its sanctions were merely temporal, relating only to mens outward practice and behaviour in society, none of its rewards or punishments relating to any future state or extending themselves beyond this life . . . . . But (the law) could not relate to the internal principles and motives of action, whether good or bad and therefore could not purify the conscience, regulate the vitious desires, inclinations and dispositions of the mind." Vgl. auch S. 31/32 u. ö.) Das viel umstrittene Buch Warburtons „Die göttliche Sendung Mosis" (deutsch von Schmidt, 1751—53) setzt diese Anschauung vom Judentum als die allgemeine der Deisten voraus und will gerade aus den von den Deisten angeführten Defekten der jüdischen Lehrverfassung in höchst geschraubter Weise den Offenbarungscharakter der alttestamentlichen Religion erweisen. Warburtons Schrift hat, wie es scheint, in hohem Masse dazu beigetragen, diese Anschauungen auch nach Deutschland hinüberzutragen. Auf ihn beruft sich Reimarus in dem 4. der Wolfenbüttler Fragmente „dass die Bücher A. T. nicht geschrieben worden, eine Religion zu offenbaren" (vgl. „Fragmente etc." Berlin 1835 S. 315), das im wesentlichen das Warburtonsche Material benutzt, um allerdings die gerade entgegengesetzte Konsequenz aus ihm zu ziehen. Ebenso geht Lessing („Erziehung des Menschengeschlechts" § 24, 25) auf ihn zurück, um seine Auffassung der jüdischen Religion zu begründen, und einzelne über Spinoza hinausgehende Anschauungen insbesondere über die Entwickelung des nachexilischen Judentums, die Reimarus, Lessing und Kant gemeinsam sind, dürften voraussichtlich aus Warburton stammen. Die literarischen Beziehungen im einzelnen festzustellen, ist bei der grossen Gleichförmigkeit der Argumente, die in der ausgedehnten Diskussion dieser Fragen immer wiederkehren, ziemlich schwierig und auch wenig belangreich. Bemerkenswert ist indes die starke Berührung Kants mit der Formulierung bei Reimarus, auf die nach Arnoldts Vorgang auch Troeltsch in seiner Abhandlung „Über das Historische in Kants Religionsphilosophie" („Zu Kants Gedächtnis" S. 109) hingewiesen hat.

